20e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 24 16 JUIN 1898

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

LES EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE

ÉTUDE HISTORIQUE

SECONDE PARTIE

Les empêchements prohibants [1]

(Premier article)

Les auteurs ne sont pas d'accord pour l'énumération des empêchements prohibants, parce qu'il n'y en a pas de liste officielle. Les uns en admettent plus, les autres moins : mais il n'y a là qu'une différence de terminologie, tous se montrant unanimes dans l'énumération des choses qui rendent le mariage illicite. En nous en tenant à cette idée générale, nous étudierons successivement : 1° le défaut de publication des bans ; 2° les fiançailles ; 3° les vœux privés ; 4° la religion mixte ; 5° l'indignité à raison du péché, des censures, etc. ; 6° la défense de l'Eglise ; 7° le temps clos ; 8° le consentement des parents ; 9° la pénitence publique ; 10° le catéchisme.

Parmi ces prohibitions, les huit premières sont encore en vigueur aujourd'hui et obligent sous peine de péché soit mortel, soit véniel. Bien que les deux autres n'obligent plus, nous leur consacrerons une courte notice, afin d'épuiser complètement la matière.

ART. I. — PUBLICATION DES BANS

§ I. Etat actuel de la législation ecclésiastique relative aux bans

Cette question est réglée par deux lois ecclésiastiques qui n'ont pas les mêmes caractères, ni la même extension.

I. Loi du IVe concile de Latran relative aux publications de bans.

1° Elle demande : *a)* que les mariages soient annoncés dans l'Eglise par les prêtres, en fixant aux fidèles un terme pour la manifestation des empêchements dont ils auraient la connaissance : « Statuimus ut cum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesiis per presbyteros publice proponantur, competenti termino præfinito, ut intra illum qui voluerit et valuerit, legitimum impedimentum opponat. » Une seule publication suffit pour l'accomplissement de la loi ;

b) Que les curés fassent, en outre, une enquête personnelle sur ce sujet : « Et ipsi presbyteri nihilominus investigent utrum aliquod impedimentum obsistat. »

2° Elle promulgue des peines contre les violateurs de la loi :

a) Le curé qui ne se sera pas opposé à la célébration du mariage qu'on voudra célébrer sans publications, et le prêtre, même régulier, qui y aura assisté, *devront* être frappés d'une suspense *ab officio* pour trois ans, et punis plus sévèrement encore, si la gravité de la faute l'exige.

Cette peine est *ferendæ sententiæ,* mais comme elle a été déterminée par le droit et que son étendue a été précisée, l'évêque ne peut, la faute ayant été constatée, ni se refuser à la décerner, ni en dispenser avant l'expiration du délai. Son caractère de peine *ferendæ sententiæ* est cause aussi qu'elle continue à subsister, bien qu'il n'en soit pas question dans la constitution *Apostolicæ Sedis.*

b) On imposera une pénitence sévère aux époux, lors même qu'il n'y aurait aucun empêchement.

c) Enfin dans le cas où un empêchement serait oublié, même de bonne foi, si la publication du mariage n'a pas été faite, les enfants seront considérés comme illégitimes.

La loi du concile de Latran, promulguée pour l'Eglise universelle, n'a été rapportée jusqu'ici par aucune loi postérieure ; elle continue donc à obliger dans le monde entier, sauf toutefois les modifications aggravantes qu'y a introduites le concile de Trente. Mais comme ces modifications ne devaient être obligatoires qu'après une publication spéciale en chaque paroisse, il en résulte

[1] La première partie de cette étude historique sur les empêchements de mariage, *Les empêchements dirimants,* a paru en 1896, nos 32, 34, 38, 46 et 47.

que là où la publication n'a pas eu lieu, la loi du concile de Latran est seule obligatoire.

II. Loi du concile de Trente relative à la publication des bans. Elle se trouve formulée dans ces quelques mots : *Antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parocho, tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter missarum solemnia publice denuntietur inter quos matrimonium sit contrahendum.* Pour en bien préciser le sens, nous poserons quelques questions qui en résument toute la substance.

1o *Par qui doivent être faites les publications ?* — Elles doivent être faites par le *propre curé* des contractants : *a proprio contrahentium parocho.* Ce n'est cependant pas une obligation personnelle telle qu'il ne puisse charger un autre prêtre de les faire. Toutefois, on n'admettrait pas qu'un laïque s'en occupât, et la sacrée Congrégation de l'Inquisition a déclaré, le 12 mai 1881, que l'on ne pouvait se contenter, même dans les pays de mission, des publications faites par l'officier de l'état civil.

Or, le propre curé, pour ceux qui ne sont pas *vagi*, est celui du domicile ou du quasi domicile, et, pour les *vagi*, celui de la paroisse où ils habitent actuellement ou celui de la paroisse où ils iront contracter.

Il s'ensuit donc :

a) Que celui qui a deux domiciles, ou un domicile et un quasi domicile, doit faire publier par les deux curés de ces lieux ; l'un et l'autre, en effet, est son propre curé, puisqu'il peut contracter mariage devant n'importe lequel.

b) Que la loi atteint séparément chacun des futurs, parce qu'elle parle d'une manière générale.

c) Que, au sens strict de la loi, les publications ne sont pas obligatoires dans la paroisse que les futurs ont quittée, même peu de temps avant le mariage, parce qu'ils n'y ont plus de domicile. Toutefois, s'ils ne devaient quitter la paroisse que la veille du mariage, comme ils y conservent leur domicile jusqu'au dernier moment, ils seraient obligés de s'y faire publier ; en effet, au moment où la loi de la publication les saisit, le curé de cette paroisse est encore leur curé, bien qu'il ne doive plus l'être au moment du mariage. Par contre, si les époux acquièrent dans la paroisse où ils doivent se marier un domicile ou un quasi domicile quelque temps avant le mariage, à un moment où la publication est encore possible, ils sont obligés de s'y faire publier, bien qu'ils n'y soient pas connus. Cependant quelques auteurs pensent que cette publication n'est pas obligatoire, parce qu'elle ne peut avoir aucun résultat.

d) Que les publications ne sont pas obligatoires dans la paroisse *d'origine,* à moins de domicile ou de quasi domicile, ni dans la paroisse de *simple habitation,* parce que les futurs n'y ont pas leur propre curé.

Telles sont les règles générales établies par le concile de Trente sur le curé qui doit faire les publications. Mais les évêques peuvent exiger par des lois diocésaines que les publications soient faites dans d'autres lieux encore, v. g. dans la paroisse que l'on a quittée depuis moins de six mois. Comme ces règlements ont pour but de favoriser la connaissance des empêchements, l'Eglise les encourage.

2o *Combien faut-il de publications ?* — Il en faut trois : *ter denuntietur*, dit le concile de Trente, dérogeant en ce point au concile de Latran.

3o *La loi de la publication admet-elle des dispenses ?* — Le concile de Trente a reconnu aux évêques le droit de dispenser d'une, de deux et même des trois publications. L'usage à peu près universel, interprétant la loi, permet de dispenser de deux publications sur le seul désir des futurs. Quant à la dispense des trois publications, il faut pour l'accorder une cause grave dont l'évêque reste juge.

4o *Admet-elle des exceptions ?* — En d'autres termes, est-il des cas où *sans dispense* on puisse omettre toutes les publications ? Cela se rencontre dans trois circonstances :

a) Quand il y a nécessité absolue de procéder immédiatement au mariage, v. g. à l'article de la mort, quand il y a des enfants à légitimer.

b) Dans les mariages mixtes, et ceux pour lesquels on a obtenu la dispense de disparité de culte : dans ces deux circonstances, les publications sont même défendues.

c) Dans les mariages des princes, en vertu d'une coutume universelle.

5o *Quand doivent être faites les publications ? — Tribus diebus continuis festivis.*

a) Il faut que ce soit un dimanche, ou un jour de fête.

b) Quand on en fait plusieurs, il faut qu'elles soient faites à des jours *différents* ; l'évêque ne pourrait même pas dispenser sur ce point.

c) Ces jours doivent se suivre sans intervalle. Passer plusieurs dimanches entre deux publications, serait certainement une faute grave pour le curé, si le mariage se trouvait ainsi longuement retardé par le fait.

6o *Où doit-on les faire ?* — Dans l'église paroissiale, et non dans les chapelles, même publiques. Toutefois, si ces chapelles tenaient lieu d'église paroissiale, parce qu'on y célèbre la messe pour une section de la paroisse, il nous semble qu'on pourrait y faire les publications.

7o *A quel moment ?* — Pendant la messe paroissiale. Toutefois, l'évêque pourrait autoriser à les faire pendant les vêpres.

8o *Quelle faute y a-t-il à omettre les publications ?* — Omettre, *sans dispense et en dehors du cas de nécessité,* « tres publicationes certum, duas probabilius, unam probabile est esse culpam gravem, » dit Gasparri [1], après saint Alphonse.

9o *Quelles peines le concile de Trente renferme-t-il ?* — Tout d'abord il maintient les peines

[1] *De matrimonio*, n. 152.

portées par le concile de Latran, puisqu'il ne les rapporte pas expressément. En outre, il déclare que ceux qui ont contracté avec un empêchement dirimant après avoir omis toutes les publications, ne doivent pas espérer obtenir dispense de l'empêchement.

10° *Où oblige la loi du concile de Trente ?* — Dans les lieux seuls où a été publié le décret *Tametsi,* soit en entier, soit pour la partie qui concerne la publication des bans, l'Eglise ayant exigé ce mode particulier.

11° *Quelles sont les relations entre la loi du concile de Trente et celle du concile de Latran pour la publication des bans ?* — Les Pères du concile de Trente n'ont pas voulu abroger la loi du concile de Latran relative aux publications, mais la compléter et la préciser. On doit donc, dans les lieux où le décret *Tametsi* a été publié, observer les deux lois; mais la seule loi du concile de Latran est obligatoire pour les lieux où le dit décret n'a pas été publié.

12° *La loi de la publication des bans peut-elle être abrogée par une coutume contraire ?* — Mgr Gasparri répond par la négative, en invoquant l'autorité de Benoît XIV qui déclare une pareille coutume contraire aux bonnes mœurs. Toutefois, rien n'empêche que la coutume aggrave les sanctions de la loi pour certaines contrées, par exemple en déclarant que la suspense sera *latæ sententiæ.*

13° *Quelle formule faut-il employer pour la publication des bans ?* — Le droit ne l'a pas déterminée, aussi est-on libre de choisir celle que l'on veut; mais il est beaucoup plus simple d'employer celle que contient le Rituel romain, parce qu'on est sûr qu'elle répond au désir de l'Eglise.

§ II. Origine de la loi de la publication des bans

La loi de la publication des bans avant le mariage est *purement ecclésiastique,* et remonte assez loin dans les siècles. Toujours les prêtres chargés de bénir les mariages ont apporté le plus grand soin à rechercher les empêchements; mais on ne connaît pas de prescription relative à la publication des bans avant l'an 802. Dans le capitulaire adressé en cette année aux *missi dominici*, Charlemagne s'exprimait en ces termes : « Ne incestis nuptiis et seipsos et cæteros maculare audeant, conjunctiones facere non præsumant *antequam episcopi presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem conjungentium diligenter exquirant,* et tunc cum benedictione jungantur. »

Benoît le Lévite recommande aux veuves, qui ne pouvaient recevoir la bénédiction nuptiale, « ne absque suorum sacerdotum consensu et *conhibentia plebis* ducere præsumant. »

Dans les deux textes précités, il n'est pas question de la publication des bans d'une manière explicite ; mais du moment où il faut le concours des anciens du peuple, comme dit le premier, ou du peuple entier, comme dit le second, il est nécessaire de faire connaître les projets de mariage, en d'autres termes de faire une publication de bans.

Aussi voit-on l'usage s'en établir partout, et devenir même obligatoire en vertu de lois diocésaines. On cite parmi les statuts synodaux qui imposaient l'obligation de la publication des bans ceux rédigés par Odon de Subiac, évêque de Paris, au commencement du treizième siècle. Aussi le concile de Latran, de 1215, se garde bien de donner sa loi comme une innovation; il la rattache au contraire à ces coutumes particulières, auxquelles il donne une valeur universelle : « *Specialem quorumdam locorum consuetudinem,* dit-il, *ad alia generaliter prorogando*, statuimus... etc. » C'était assurément un moyen de la mieux faire accepter dans la pratique.

Du concile de Latran au concile de Trente, il s'écoula trois siècles et demi. Pendant ce laps de temps, plus de quarante conciles provinciaux s'occupèrent de la publication des bans avant le mariage.

Enfin le concile de Trente précisa davantage la loi de la publication des bans, mais avec cette restriction qu'elle ne serait obligatoire que pour les paroisses où elle aurait été publiée selon la forme particulière qu'il indiquait. Depuis, l'Eglise n'a fait qu'expliquer la loi sans l'étendre.

§ III. Dispositions de la loi civile pour la publication des bans

Nous avons vu comment Charlemagne avait réglé la question en 802. De cette époque au concile de Trente, on suivit en France les seules prescriptions du droit canon, qui étaient alors acceptées sans réserve.

Ce n'est que par l'ordonnance de Blois, en 1579, que les dispositions du concile de Trente passèrent dans notre droit civil. « Pour obvier aux abus et inconvénients qui adviennent des mariages clandestins, disait l'article 40, avons ordonné et ordonnons que nos subjects, de quelque estat, qualité et condition qu'ils soient, ne pourront valablement contracter mariage sans proclamations précédentes de bans, faites par trois divers jours de festes, avec intervalle compétent, dont on ne pourra obtenir dispense, sinon après la première proclamation faite. »

La jurisprudence montra d'abord quelque hésitation sur la conduite à tenir vis-à-vis d'un mariage célébré sans publication aucune. Le 13 juin 1634, un arrêt fit défense « à tous grands vicaires de ne plus accorder dispense de trois bans sans connaissance de cause, à peine de nullité, et de répondre en leur nom des dépens, dommages et intérêts des parties. » Dès 1638 toutefois, le Parlement semble avoir admis en principe que le défaut de publications de bans entre majeurs ne pouvait être une cause de nullité.

Au XVIII^e^ siècle, on ne publiait jamais en fait

qu'un seul ban ; il était d'usage de demander dispense des deux autres.

D'après le décret de septembre 1792, qui régla pendant quelques années l'état civil, en France, le mariage devait être précédé, à huit jours de distance, d'une publication faite le dimanche à midi devant la porte principale de la maison commune.

D'après le code civil, tout mariage doit être précédé de publications faites deux dimanches consécutifs devant la porte de la maison commune ; extrait d'un acte constatant cette publication doit rester affiché à la porte de la dite maison pendant les huit jours qui séparent les deux publications.

Le procureur de la République peut, pour cause grave, dispenser de la seconde publication.

Les publications doivent être faites dans les communes où chacun des futurs époux a son domicile ordinaire. Si, depuis six mois, les époux résident hors de leur domicile, elles doivent en outre être faites au lieu de leur résidence. Enfin, si les futurs conjoints ou l'un d'eux n'ont pas encore atteint leur majorité matrimoniale, les publications doivent encore être faites au domicile des ascendants ou de la tutelle.

Le mariage ne peut être célébré que deux jours francs après la dernière publication [1].

ART. II. — LES FIANÇAILLES

§ I. Législation actuelle de l'Eglise relative aux fiançailles

L'Eglise entend par *fiançailles* une promesse mutuelle et réciproque de futur mariage et y voit un empêchement prohibant, à condition :

1° Que la promesse soit *de futuro matrimonio ;* 2° qu'elle ait lieu entre personnes capables de contracter ; 3° avec délibération et liberté; 4° avec vérité et sans fiction ; 5° qu'elle concerne une personne déterminée ; 6° qu'elle soit mutuelle ; et 7° qu'elle soit manifestée par un signe externe, clair et précis ; mais il n'est pas exigé qu'elle ait lieu en public.

L'autorisation des parents n'est pas requise pour la validité.

Il y a certaines causes qui autorisent les deux parties à rompre les fiançailles, et d'autres qui ne le permettent qu'à la partie qui est étrangère à ces causes, l'autre partie étant tenue de les observer si la première le demande.

En tout cas, il faut, disent les canonistes, une intervention de l'évêque pour déclarer les fiançailles dissoutes ; mais il n'est nullement requis qu'il procède *ordine juridico :* il peut se contenter, après avoir étudié la cause, de déclarer paternellement que la promesse mutuelle que s'étaient faite telle et telle personne n'a plus d'objet et n'existe plus.

[1] Bouly de Lesdain, *Des nullités de mariage...*, p. 228 à 271, *passim.*

§ II. Nature et origine de l'empêchement de fiançailles

C'est un empêchement de *droit naturel.* Cette mutuelle promesse forme, en effet, une obligation non seulement de fidélité, mais de justice, comme tous les contrats à titre onéreux. La violation constitue certainement un péché mortel, parce que la matière est grave.

L'Eglise ne dispense pas directement des fiançailles, mais seulement d'une manière indirecte et impropre, en déclarant que leur objet n'est plus réalisable.

ART. III. — LES VŒUX PRIVÉS

§ I. Droit actuel de l'Eglise relatif aux vœux privés

Le vœu considéré dans sa nature ne constitue pas une opposition essentielle avec le mariage, parce qu'il renferme une *promesse* et non une *abdication* de domaine. En d'autres termes, celui qui fait un vœu opposé au mariage ne fait à Dieu qu'une promesse, mais il garde le domaine de son corps et il peut le transférer à un conjoint par le mariage. L'acte sera illicite, puisqu'il viole une promesse, mais il ne sera pas invalide.

Mais l'Eglise a le pouvoir de rendre invalide le mariage contracté après certains vœux. C'est ce qu'elle a fait pour les vœux solennels, comme nous l'avons expliqué en 1896, à la page 676.

Pour les autres vœux qui rendent le mariage seulement illicite, on en compte cinq, que nous expliquerons en détail.

I. VŒU DE CÉLIBAT. C'est le vœu de ne pas se marier. Si après ce vœu une personne se marie, elle pèche gravement, mais son mariage est valide et elle peut user du mariage, *petens et reddens*, sans commettre aucune faute. Le premier mariage rompu légitimement, elle ne peut en contracter un second, parce que le vœu subsiste. Avec ce vœu, une faute contre la chasteté ne renferme pas deux péchés. Le vœu de célibat n'est pas réservé.

II. VŒU DE VIRGINITÉ. Il a pour objet de proscrire *primum opus carnale consummatum quo virginitas amittitur.* Or, pour l'homme, *virginitas amittitur per culpabilem seminis effusionem, sive per copulam, sive per pollutionem ;* et pour la femme, *per copulam aut innaturalem corporis integritatis læsionem culpabiliter factam.*

Le vœu de virginité oblige donc sous peine de péché mortel à éviter tout acte gravement coupable qui enlève l'intégrité corporelle ; mais l'intégrité disparue *par un acte coupable,* le vœu n'oblige plus, parce qu'il n'a plus d'objet. Il s'ensuit, par rapport au mariage :

1° Que celui qui a perdu sa virginité en dehors du mariage par un acte coupable, peut contracter licitement et user du mariage.

2° Que celui qui l'a gardée, peut, malgré le vœu, *contracter validement toujours,* et *licitement* dans les trois cas suivants :

a) S'il a l'intention bien arrêtée de ne pas consommer le mariage et d'entrer en religion dans les deux mois : on ne voit cependant pas quelle utilité il y aurait pour lui à contracter une union qui ne doit pas durer. En tout cas, il faudrait obtenir à l'avance le consentement de l'autre époux ;

b) S'il a l'intention de garder son vœu dans le mariage et qu'il sache pertinemment que l'autre partie a la même pensée ;

c) S'il y a un *pacte formel* entre les époux de ne pas consommer le mariage. Selon quelques auteurs, ce pacte rendrait le mariage nul.

3o Que celui qui contracte avec son vœu, en dehors de ces circonstances, commet une faute grave, parce qu'il s'expose à violer son vœu ; qu'il ne peut pas demander *prima vice*, mais qu'il ne peut refuser, parce que le droit de justice conféré à l'autre partie l'emporte sur la promesse faite à Dieu ; enfin que, la virginité perdue, il peut licitement demander et rendre, et, le mariage brisé, en contracter un autre.

Le vœu de virginité pris au sens strict que nous venons d'expliquer n'est pas réservé ; mais on le confond souvent avec le suivant.

III. Le vœu de chasteté perpétuelle. Il a pour objet le renoncement à toute délectation charnelle, externe ou interne, licite ou illicite. Il s'ensuit que, avec ce vœu, toute faute, même interne, contre la chasteté renferme une double malice, à cause du double précepte.

Par rapport au mariage, le vœu simple de chasteté perpétuelle :

1o Ne le rend jamais invalide, au contraire du vœu solennel.

2o Il ne le rend même pas illicite dans les trois cas que nous avons énumérés plus haut. En effet, le mariage peut exister sans que les époux usent de leurs droits. S'ils prennent les précautions voulues pour ne pas s'exposer au péril de violer leur vœu, le mariage est licite, parce qu'il permet de respecter la promesse faite à Dieu.

3o En dehors des cas que nous venons de dire, le mariage contracté avec le vœu simple de chasteté perpétuelle est gravement illicite. Le coupable ne pourra en outre jamais user de ses droits, mais il ne pourra pas refuser les droits de l'autre conjoint. Enfin le mariage dissous, il lui est interdit d'en contracter un autre.

4o Le vœu de chasteté perpétuelle est réservé, quand il a d'ailleurs toutes les autres conditions pour qu'un vœu soit réservé.

Les trois vœux que nous venons d'examiner sont souvent pris les uns pour les autres. Comme les deux premiers ne sont pas réservés, il est important d'examiner attentivement le but que s'est proposé la personne, afin de savoir lequel des trois elle a fait.

IV. Vœu de recevoir les ordres sacrés. Ce vœu rend le mariage gravement illicite, mais non invalide. Le mariage contracté, le mari peut assurément en user ; mais si l'épouse consent à permettre au mari de recevoir les ordres sacrés et si elle veut remplir les conditions imposées par l'Eglise, celui-ci doit accomplir son vœu. Il en est de même après la mort de l'épouse, à moins que la nécessité d'élever les enfants retienne le mari dans le monde.

Ce vœu n'est pas réservé, et l'évêque peut en dispenser.

V. Le vœu d'entrer en religion. S'il s'agit d'un ordre où l'on fait des vœux solennels, le vœu est réservé. Le mariage contracté avec ce vœu est gravement illicite, et même après il est interdit à la personne d'user du mariage pendant deux mois, afin de pouvoir remplir son vœu. La consommation ayant eu lieu, même d'une manière coupable, l'usage est permis ; mais aussitôt que les circonstances permettront d'exécuter le vœu, la personne y sera tenue.

S'il s'agit d'une communauté où l'on fait des vœux simples, le vœu d'y entrer n'est pas réservé, et l'évêque peut en dispenser.

§ II. Origine de l'empêchement prohibant de vœu

L'empêchement prohibant de vœu est de droit divin et de droit naturel secondaire. Aussi le Souverain Pontife ne peut pas en dispenser *directement*, mais seulement d'une manière indirecte et impropre, comme dit Suarez : *Non tamen tunc homo directe ac proprie naturalis legis obligationem aufert, sed mutata ac desinente ejus materia, tanquam superior, aut Dei vices gerens eam remittit.*

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Etant donné qu'en matière d'accouchement laborieux, et dans le cas particulier soit de rétrécissement infranchissable du bassin chez la mère, soit de volume trop considérable de la tête du fœtus, les règles ecclésiastiques ne permettent pas de pratiquer la craniotomie, c'est-à-dire de broyer la tête de l'enfant pour rendre possible son passage à travers la filière du bassin, et, de ce fait, de sacrifier l'enfant pour sauver la mère ;

D'autre part, étant donné que l'opération césarienne à la campagne, quand on n'est pas entouré de confrères compétents, est impraticable, et que la pratiquer serait sûrement sacrifier la mère pour sauver l'enfant (ce dernier point n'étant pas toujours assuré) ;

D'autre part, étant donné que les familles refuseraient absolument de laisser pratiquer l'opération césarienne, si on la conseillait :

1o J'ai pour règle habituelle d'attendre que, dans ces accouchements impossibles sans intervention chirurgicale, le fœtus soit mort pour pratiquer la craniotomie.

2o Mais il peut survenir une complication telle que éclampsie chez la mère, ou hémorragie abondante, qui ne permette pas à l'accoucheur d'attendre la mort naturelle du fœtus.

Or, s'il n'intervient pas, sûrement la mère et l'enfant sont voués à la mort.

Dans ce cas ne vaut-il pas mieux opérer la craniotomie pour sauver la mère? L'abstention, étant donné l'impossibilité d'une opération césarienne ou le refus formel de la famille de la laisser pratiquer, me paraît coupable, puisque de ce fait il y a deux victimes au lieu d'une.

R. — Voici un des plus difficiles problèmes de la théologie morale, difficile en théorie, à cause de la complication très délicate des principes qu'il met en jeu; difficile aussi dans l'application pratique de sa résolution, étant donné l'extrême gravité des intérêts qui sont en cause et la malheureuse coutume qu'ont les médecins, même catholiques, de se conduire, en si délicates conjonctures, sans aucun souci des décisions formelles de l'autorité ecclésiastique.

La formule substantielle et résumée de la controverse revient aux termes suivants :

Quand il y a duel entre la vie de la mère et celle de l'enfant, est-il moralement permis de tuer l'enfant pour sauver la mère ?

Ce duel peut revêtir des formes bien différentes, suivant que la mère est plus ou moins gênée dans ses intérêts ou dans sa propre vie par la présence du fœtus dans son sein. Depuis l'avortement qui supprime de bonne heure le fruit de la conception, à un moment où il ne saurait vivre en dehors de la mère, jusqu'à l'accouchement difficile qui se fait à maturité au bout du temps réglementaire de gestation, il y a place pour bien des cas intermédiaires. Contentons-nous d'étudier seulement les extrêmes, mieux caractérisés, nos solutions devant d'ailleurs également bien s'appliquer à tous les autres. Nous ne parlerons donc que de l'avortement proprement dit et de l'accouchement difficile.

Pour l'*avortement* qui se pratiquerait sans péril de mort du côté de la mère et pour certaines raisons inavouables qu'on devine assez, la réponse à donner est tout à fait simple et de morale élémentaire. C'est un crime, un homicide caractérisé, rigoureusement défendu, et les médecins naturellement un peu consciencieux n'hésitent pas à lui refuser leur coopération. Inutile d'insister ; la chose est claire pour tout le monde ; reste seulement à souhaiter de voir diminuer le nombre des misérables assez dépourvues (ou dépourvus) de sens moral pour oser recourir à un si abominable procédé d'infanticide.

Mais, dans le cas où la présence du fœtus est pour la mère un danger de mort, la question change. Un motif très grave intervient ici, qui n'existait pas dans l'hypothèse précédente, et semble, au premier abord, de nature à atténuer beaucoup ce qu'il paraît y avoir d'immoral à supprimer le fœtus pour sauver la mère. Au fond, ce cas ne se distingue pas de tous ceux que peut rencontrer le médecin quand il se trouve en présence d'une grossesse aboutissant à un accouchement périlleux. Désormais nous les confondrons tous ensemble pour leur donner une solution identique.

Donc, deux vies sont en présence ; et il y a *duel à mort* entre elles. La mère est condamnée à mourir si, par des moyens mécaniques, l'on ne sacrifie pas l'enfant qui compromet ses jours.

Tant qu'il est possible d'opérer cette suppression, disons cette « extraction », tout en conservant la vie de l'enfant, l'embarras n'est pas grand pour le chirurgien, dès là que le fœtus est extirpé vivant, avec des chances de continuer à vivre ; c'est le cas de l'opération césarienne qui, bien que dangereuse pour la mère, offre cependant une solution parfaitement honnête du problème, puisque l'enfant mis au monde par des voies extra naturelles conserve la vie, et que la mère, en s'exposant à un danger de mort, garde cependant de bonnes probabilités (et aujourd'hui généralement de très grandes probabilités) de ne pas succomber.

Si l'enfant était mort dans le sein de la mère, point d'hésitation non plus : il n'y a évidemment aucune œuvre homicide à traiter comme matière inerte quelconque les restes d'un cadavre. L'intervention chirurgicale, alors, est tout ce qu'il y a au monde de plus licite.

Mais voici où l'affaire se complique.

D'un côté, l'enfant est vivant ; de l'autre, s'il ne sort pas à très bref délai, la mère est absolument condamnée à périr ; et enfin, pour comble de malheur, impossibilité totale pour le médecin d'extraire l'enfant sans le tuer. L'opération est connue sous les noms de céphalotripsie, d'embryotomie, ou encore de craniotomie, parce que c'est la tête généralement qui doit être brisée d'abord et arrachée la première. En d'autres termes, il n'y a de salut pour la mère que si l'on arrache l'enfant par morceaux, en le tuant par conséquent.

Voilà bien le duel dont nous parlions tout à l'heure : pour que l'enfant vive, la mère doit mourir ; pour que la mère vive, l'enfant doit mourir. *Quid ?* et surtout *quid* dans le cas, de tous le plus désolant, où mère et enfant sont fatalement condamnés à mort si le chirurgien n'intervient pas à temps pour sauver au moins la vie de la mère, car personne ne songe à tuer la mère pour sauver l'enfant ?

Au premier abord, et à s'en tenir à une sorte d'instinct, de sentimentalité naturelle, on est porté à trouver légitime le sacrifice de l'enfant.

De deux maux, dit-on, il faut choisir le moindre ; la vie de la mère est socialement plus précieuse que celle de cet enfant qu'on n'est même pas assuré de mettre au jour dans des conditions de viabilité suffisante ; d'ailleurs, c'est l'enfant qui met les jours de la mère en danger ; celle-ci peut donc user de son droit naturel de légitime défense contre un injuste agresseur.

Ainsi raisonne le vulgaire, très communément. Ainsi raisonnent et ainsi agissent, hélas ! à peu près tous les médecins, suivant en cela le courant de l'opinion populaire et l'enseignement qu'ils ont reçu de leurs maîtres dans les cliniques.

L'Eglise et ses théologiens sont tout juste d'un

avis contraire et interdisent formellement au médecin, comme un véritable crime, l'embryotomie sous forme quelconque dans les pénibles circonstances que nous venons de rappeler.

L'Eglise a raison *a priori;* le respect dû à l'autorité surnaturelle de son magistère devrait au moins entraîner l'adhésion des catholiques. Mais laissons de côté la question d'autorité pour voir un peu ce que doit conclure la seule raison naturelle en cette affaire.

Jamais, au grand jamais, il ne sera acceptable, en bonne philosophie morale, qu'on puisse, sans immoralité, employer un moyen mauvais pour arriver à une fin bonne. *Non facienda sunt mala ut eveniant bona;* c'est là un principe souverain et fondamental que personne ne peut abandonner, à moins d'admettre que « la fin justifie les moyens. »

Or, tuer un enfant est un crime d'homicide. Donc, il n'est jamais permis de tuer un enfant pour une fin bonne quelconque, fût-ce pour sauver à ce prix la vie de sa mère. — Voilà qui est en forme, ou à peu près. Reprenons, pour y insister un peu, ces différentes propositions.

La première est incontestable, et avant de nous donner la peine de démontrer comme $2 + 2 = 4$ que *Non facienda sunt mala...* ou, ce qui est la même chose présentement, que la fin ne suffit pas à rendre *bon* un moyen qui est en soi par avance moralement *mauvais*, nous attendrons qu'il se trouve quelqu'un pour révoquer en doute la certitude de ce principe. C'est donc sur la mineure que roule surtout le feu de la controverse.

— Non, disent les médecins, tuer l'enfant, dans le cas dont il s'agit, n'est pas un crime. Est-ce que de deux maux également inévitables on n'a pas le droit et même le devoir de se résoudre, bien qu'à contre-cœur, à choisir le moindre? Il y a deux vies en péril ici ; mieux vaut, n'est-ce pas, en sacrifier une que deux? Nous sacrifions la moindre ; où est le crime ?

— Réponse :

1º Le principe connu « Entre deux maux il faut choisir le moindre » ne comporte pas du tout ici l'application qu'en font les médecins.

Vous êtes en présence d'un *mal physique,* la mort de la mère, et d'un *mal moral,* le meurtre de l'enfant. Voilà la vraie situation. Comparer les *deux vies* ou les *deux morts* en elles-mêmes, indépendamment de la coopération qu'on peut y apporter, est un pur sophisme. Il s'agit précisément de savoir si *laisser* mourir la mère et *faire mourir* l'enfant sont exclusivement deux maux d'ordre physique. La réponse n'est pas douteuse pour qui veut se donner un peu la peine de réfléchir.

Laisser faire un mal qu'on ne fait pas soi-même, qu'on n'a moralement ni le pouvoir ni le devoir d'empêcher, n'est pas un péché. Tous les jours le cas nous arrive, et avec raison nous nous gardons bien de croire notre conscience engagée quand un mal se fait en dehors de l'influence *directe* de notre action, sans notre coopération immédiate. C'est de la tolérance, rien de plus, et chacun sait que la tolérance du mal, quand elle est par ailleurs commandée par des raisons légitimes, n'est pas un mal.

Faire un mal, au contraire, est toujours une faute d'ordre moral, une action en soi mauvaise et condamnable. Peu importent les considérations « extrinsèques » du but auquel on le rapporte ; sa relation avec une fin bonne ne change rien à son *essence* de moyen mauvais ; mauvais il est, mauvais il reste, quoi qu'on fasse, et par là même imputable à responsabilité de conscience.

« Laisser mourir » la mère est un mal physique, mais pas du tout un mal moral, un péché ; tandis que « faire mourir » l'enfant, le tuer par une action directe, est un mal moral au premier chef.

Entre deux maux, dont l'un est d'ordre physique, l'autre d'ordre moral, c'est le premier qu'il faut choisir et non pas le second, tout justement en vertu du principe : *Minus malum eligendum.*

2º A supposer que cet axiome pût être appliqué comme on le prétend, dans le cas présent, de quel droit se permet-on de déclarer que la mort de l'enfant est le moindre mal ?

La vie de la mère vaut-elle mieux que celle de l'enfant ? Et pourquoi ? C'est au moins, fort contestable. L'enfant arrive dans la société, la mère s'en va ; lequel vaut mieux, pour le bien public, de cinquante années de vie humaine ou de dix, dans l'hypothèse d'une existence de cinquante ans pour les deux ? Lequel vaut mieux du crépuscule ou de l'aurore? D'ailleurs, au point de vue de la foi, la vie de cet enfant, qui n'a pas encore reçu le baptême, devrait ce semble plutôt être ménagée que celle de la mère qui est en pleine possession de tous les moyens de salut éternel.

Enfin, à vrai dire, la comparaison qu'on fait ici entre la valeur relative des deux termes est absurde dans son principe. Deux vies humaines sont également précieuses aux yeux de Dieu, également intangibles devant les hommes, qui n'ont aucun droit ni pouvoir moral d'y toucher jamais. Pourquoi alors déclarer d'emblée la vie de la mère meilleure que celle de l'enfant, et surtout baser sur cette comparaison une conclusion, grave entre toutes, qui conduit à la perpétration d'un homicice ?

Mais c'est là une réponse de détail, « ad abundantiam doctrinæ. » On peut s'en tenir à la première ; elle est largement suffisante, parce que absolument péremptoire. Il est faux, on ne peut plus faux, que le massacre de l'enfant soit le moindre mal. C'est le plus grand, sans l'ombre d'un doute.

— Nos médecins répliquent : Où prenez-vous cette idée que l'homicide est chose si absolument immorale qu'il ne soit jamais permis d'y recourir en aucun cas? Est-ce qu'on ne tue pas légitimement son prochain pour se défendre ?

— D'accord ! Aussi n'avons-nous point dit que l'*acte matériel* de tuer son prochain était toujours et dans tous les cas possibles, défendu ! Nous disons que l'acte moral d'homicide, directement voulu pour quelque raison que ce soit, était un crime ; ce qui est très différent.

Tuer un agresseur injuste n'est pas *vouloir un homicide* directement ; cela est si évident que, si l'on connaissait un autre moyen de sauvegarder sa vie, on l'emploierait, tant il est vrai qu'il ne nous importe point que l'agresseur meure ou ne meure pas ; c'est là une considération d'ordre secondaire, tout accidentelle pour nous, et qui n'est pas le moins du monde en première ligne, ni, à vrai dire, sur aucune ligne quelconque, l'objectif propre et directement visé de nos préoccupations. Ce qui nous importe, c'est de nous sauver ; et c'est notre plein droit de repousser une injuste attaque. Tant pis pour l'auteur de l'agression, s'il nous met dans la nécessité d'exercer notre droit aux dépens de sa vie, que la morale nous permet absolument de ne pas préférer à la nôtre. Mais, qui ne voit que c'est là un cas à part, nullement assimilable à celui qui nous occupe ?

— Pardon ! L'enfant peut être considéré comme un injuste agresseur, et la mère use du droit de défendre sa vie menacée en supprimant le danger par la mort de son agresseur.

— Erreur abominable ! et qui, Dieu merci, ne trouve plus guère de gens sérieux pour la défendre, même dans le corps médical. Injuste agresseur, l'enfant ? On croit rêver, en vérité ! A qui la faute, à qui la cause, à qui toute la responsabilité, — c'est le cas de le dire, — *ab ovo*, si l'enfant se trouve là ? Il va mourir étouffé, le malheureux ! Est-ce donc sa faute, à lui, si sa mère n'a pu lui offrir qu'une prison mal bâtie ? Il n'a rien dans son pauvre petit corps, mais là, rien ! qu'il ne tienne des auteurs de ses jours, de ceux qui l'ont volontairement appelé à l'existence et réduit par leur fait à la triste condition où il se trouve ; et on aurait l'audace folle de lui reprocher d'attaquer *injustement* la vie de sa mère ! Ce serait plaisant, si ce n'était triste !

— Soit ! Passons là-dessus ! L'argument, en effet, ne vaut pas cher. Avouez au moins qu'il y a bien d'autres manières de tuer son prochain, très légitimes d'après les moralistes, en dehors du cas de l'injuste agresseur.

L'amiral qui commande le bombardement d'une ville et tue des innocents, nullement agresseurs injustes de qui que ce soit, la mère tombée à l'eau avec son enfant dans les bras et qui épuisée de fatigue à la nage, lâche son fardeau et l'abandonne à une mort certaine, pour pouvoir se sauver, etc. Tenez, voici qui est plus topique encore et touche de plus près notre question : vos théologiens moralistes permettent au médecin d'administrer à une femme enceinte et malade, des médicaments propres à la guérir, quand même ils devraient avoir aussi pour effet de tuer infailliblement le fœtus. N'est-ce point là de l'homicide, et faire un mal pour arriver à un bien ? N'est-ce point là encore « de deux maux choisir le moindre ? »

— Ces objections valent la peine d'être relevées avec soin. Elles touchent à un point délicat, au nœud même de la controverse. Tâchons d'être clair.

Rien de mieux à faire que de reprendre nos termes de tout à l'heure, très expressifs et lumineux par eux-mêmes. Autre chose est *faire le mal,* autre chose le *laisser faire.* Insistons encore un peu sur cette distinction absolument capitale.

Faire le mal, c'est le vouloir directement *en lui-même* (sinon *pour* lui-même, ce qui n'est pas la même chose) ; c'est n'être pas indifférent au fait de son existence, mais y tenir, s'y arrêter absolument, si bien que, si ce mal n'était pas réalisé, l'intention de la volonté cesserait d'être ce qu'elle est. C'est ce qui arrive en tout péché quelconque.

Laisser faire le mal prévu, c'est abandonner à une autre cause morale le soin de le produire, et donc, au moins comme influence directe et immédiate, s'en laver les mains ; c'est *ne pas l'empêcher.* On avouera qu'il y a une profonde différence entre ces deux attitudes de la volonté par rapport au mal. Dans la première tout est positif, dans la seconde tout est négatif. Dans la première, il y a détermination de la volonté à « choisir » le mal ; dans la seconde, il y a « indifférence » ; dans la première il y a approbation, acceptation directe, portant sur le mal en lui-même, dans la seconde il n'y a que la tolérance qui subit à contre-cœur ce qu'elle n'a ni le devoir ni le pouvoir d'empêcher ; dans la première il y a volontaire, dans la seconde involontaire, en ce sens que, dans la première attitude, la volonté veut le mal *parce qu'il est utile,* tandis que, dans la seconde, elle veut le bien *quoique* occasion de mal, ce qui revient à dire que dans le premier cas elle choisit spontanément (c'est le volontaire), tandis que dans l'autre elle subit ce qu'elle ne peut éviter (c'est l'involontaire) ; et si l'on tient à dire, dans la rigueur des définitions théoriques, que tout ce qui est voulu est « volontaire » et que laisser faire le mal c'est encore le vouloir et donc l'atteindre comme chose volontaire, nous dirons simplement, pour résumer tout cela, que le volontaire *positif d'efficacité* n'est pas du tout la même chose que le *volontaire négatif d'occasion*, ou enfin, comme parlent certains auteurs, que la volonté *directe* du mal est toujours défendue, mais pas toujours la tolérance *indirecte.*

Et précisément, ce volontaire *négatif d'occasion* (décidément, nous aimons mieux cette expression) se rencontre toutes les fois qu'une œuvre humaine *a deux faces,* l'une bonne, celle qu'on vise, et une mauvaise, celle qu'on atteint forcément sans la viser.

Un brigand me menace d'une arme à feu. Il a eu la précaution de mettre devant lui un enfant que je connais et que j'aime, espérant par là se garantir d'une résistance dangereuse de ma part. Im-

possible à moi de lâcher mon coup de revolver sur le brigand, sans atteindre en même temps l'innocent ; impossible d'atteindre la cible *face bonne*, sans atteindre en même temps sa doublure, *face mauvaise*. Je tue les deux en parfaite tranquillité de conscience. Ma volonté n'a pas eu un seul instant l'ombre d'un acte positif de complaisance et d'acceptation par rapport au meurtre de l'enfant ; bien au contraire, je l'ai regretté avant, pendant et après. Peut-on dire que je l'aie voulu ? Non, assurément, et rien n'était plus contraire à mon intention, dont l'unique objectif était de tuer l'injuste agresseur qui attentait à mes jours. Je suis *physiquement* l'auteur de deux homicides, et *moralement* je n'en ai *aucun* sur la conscience ; pas le premier, que j'ai bien positivement et directement voulu, celui-là, puisque j'étais en cas de légitime défense ; pas le second non plus, qui s'est trouvé *occasionné* par l'exercice de mon droit, en circonstance très urgente, et que je n'ai pas *voulu* le moins du monde comme moyen de salut ; en d'autres termes, je n'ai pas tué l'enfant *pour* me sauver, mais *en me sauvant* j'ai tué l'enfant, ce qui n'est pas la même chose.

Or, dans le cas de l'embryotomie, on tue l'enfant *pour* sauver la mère, voilà qui est vrai ; il serait faux, au contraire, de dire que *en sauvant* la mère on tue l'enfant ; ou, pour parler peut-être un langage plus clair encore et plus précis : la mort de l'enfant est *cause* du salut de la mère et non pas l'*effet*. Or, un mal peut être l'*effet* d'une action bonne dans certains cas, sa *cause* jamais !

N'oublions pas d'ailleurs que, pour permettre un effet mauvais résultant occasionnellement d'une œuvre bonne, il faut des raisons proportionnées à la gravité du mal qui est en jeu.

En principe, tout homme a le devoir d'empêcher le mal qu'il est en son pouvoir d'éviter. Mais le degré et l'urgence de cette obligation varient beaucoup suivant les cas ; elle disparaît même complètement toutes les fois qu'il y a plus grand inconvénient à permettre le mal produit par une cause étrangère, qu'à l'empêcher. La casuistique est pleine d'exemples d'ordre pratique où l'on voit dans quelles circonstances on n'est pas moralement obligé de dénoncer un voleur, d'empêcher un suicide, de prévenir un scandale, d'éviter le péché d'autrui, etc., etc.

Tout cela revient à dire en résumé : 1° qu'on ne peut jamais être soi-même cause morale volontaire d'un mal moral quelconque ; mais 2° qu'on n'est pas toujours tenu de se mettre en travers pour empêcher un mal dont la cause morale volontaire est en dehors de nous, ce qui arrive, soit que toute l'action aboutissant au mal procède d'une personnalité étrangère à nous, soit qu'elle procède « physiquement » de nous-mêmes, mais moralement d'un autre (si cet effet a une cause morale volontaire quelque part) et, en tout cas, jamais moralement de nous-mêmes.

Les théologiens précisent ce point de doctrine en disant qu'il est permis de faire une action à double effet simultané, l'un bon, l'autre mauvais, à la condition : 1° de ne vouloir absolument que l'effet bon et nullement l'effet mauvais ; 2° de ne pas vouloir l'effet mauvais en tant que moyen d'arriver à l'effet bon, ce qui revient à dire qu'il doit y avoir simultanéité parfaite des deux à la fois, et indépendance de l'un par rapport à la production de l'autre ; 3° d'avoir pour agir ainsi une raison dont la gravité soit proportionnée avec l'importance plus ou moins grande du mal à tolérer.

Appliquons maintenant ces principes de solution aux différentes objections que nous faisaient tout à l'heure les médecins partisans de l'embryotomie.

L'amiral qui bombarde une ville tue des innocents tout comme moi, dans le cas indiqué à l'instant, je tuerais l'enfant innocent, non pas POUR *sauver* mais EN *sauvant* ma propre vie. Qu'a besoin l'amiral en question de la mort de ces innocents, pour atteindre le but qu'il se propose ? Qu'ils meurent ou qu'ils vivent, peu lui importe ! Il souhaite même certainement qu'ils ne meurent pas atteints par le boulet légitimement adressé à l'ennemi, aux rebelles, aux injustes agresseurs contre lequel il a mission d'exercer le plein droit que lui donne l'état de guerre. Il n'est ni plus ni moins coupable que le curé qui fait un sermon pour une fin bonne, utile à tout le monde, prévoyant parfaitement le mal que plusieurs en pourront retirer.

Même explication pour le second exemple allégué, de la mère qui cesse de porter son enfant en nageant. Dira-t-on qu'elle le tue *pour* se sauver ? Voilà un *pour* qui s'expliquerait difficilement. Que l'enfant meure ou ne meure pas, l'action de nager pour la mère n'en restera pas moins identique à elle-même. Qu'une personne recueille le bébé et l'arrache à la mort, soutiendra-t-on encore que sa *mort* était nécessaire, comme *moyen*, au salut de sa mère ? Elle l'abandonne, c'est vrai, mais ce n'est pas là le tuer *pour* sauvegarder sa propre vie ; c'est sauvegarder sa vie *en* le laissant périr. L'œuvre de la natation a deux effets simultanés, l'un bon, l'autre mauvais, si parfaitement simultanés et indépendants l'un de l'autre, que la *mort* de l'enfant ne *sert* de rien à la mère pour nager. Ce qui lui sert, c'est de n'avoir point sur les bras de corps étranger qui gêne la liberté de ses mouvements, et l'on ne peut pas dire à coup sûr qu'elle ait l'obligation de compromettre sa vie en supportant un fardeau qui gêne le plein droit qu'elle a de la sauver, même aux dépens de celle d'autrui.

Le cas serait tout différent si, menacée de mort à moins qu'elle ne jette son enfant à l'eau, la mère consentait à ce dernier parti, comme à un *moyen* nécessaire de sauver sa propre vie. L'effet mauvais, la mort de l'enfant, serait ici la cause du salut de la mère. On ne pourrait pas dire qu'elle se sauve *quoique* noyant son enfant, mais bien, qu'elle échappe à la mort *parce qu'*elle jette sa progéniture à l'eau.

Même réponse au troisième argument qu'on nous objecte.

Le médecin qui administre un médicament pour guérir la femme enceinte d'un mal (autre que le fait de la grossesse) qui met ses jours en danger, avec péril de causer la mort du fœtus, agit très licitement, dès là qu'il fait une action ayant simultanément deux faces, l'une bonne, la guérison de la malade, l'autre mauvaise, la mort de l'embryon. Celui-ci n'est pas atteint ni volontairement *visé comme moyen* d'arriver au salut de la malade. *En* guérissant l'une, le médecin tue l'autre, mais il ne tue pas l'un *pour* sauver l'autre ; et la preuve, c'est que le médicament est destiné à exercer son action curative directe sur l'organisme souffrant de la mère ou sur un mal localisé, nullement sur le fœtus qu'il n'atteint que par voie de concomitance. La mort de l'enfant, en pareil cas, est non pas la *cause* mais l'*effet* de la guérison de la mère. C'est du volontaire *négatif d'occasion* et non point du tout du volontaire *positif d'efficacité*.

On pourrait à l'infini multiplier de pareils exemples. En voilà bien assez pour éclaircir suffisamment le sens très précis de notre solution fondamentale et de la distinction sur laquelle elle s'appuie, à savoir, qu'il y a un abîme entre ces deux choses : faire le mal et le laisser faire ; le vouloir directement et le subir occasionnellement ; *en tirer une utilité*, et n'en tirer *absolument aucune*.

Conclusion pratique générale : c'est un pur homicide, une monstruosité morale, que de tuer l'enfant pour sauver la mère, tout comme de tuer la mère pour sauver l'enfant.

Il est bien douloureux, certes, de voir s'éteindre ainsi deux vies, sans pouvoir en sauver au moins une. Il serait assurément plus douloureux encore de voir condamnés à mort beaucoup d'hommes à la fois, si leur salut devait être acheté au prix d'un seul péché ! Et pourtant, meurent tous les hommes plutôt que d'employer jamais une immoralité comme moyen de les sauver ! Si ce soin jaloux que doit avoir une âme honnête d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, et de ne prêter la main à aucun crime pour quelque fin bonne temporelle que ce puisse être, si, disons-nous, cette délicatesse de conscience morale entraîne occasionnellement des conséquences très lamentables au point de vue humain, c'est à une volonté étrangère, et finalement à la Providence du Créateur, qu'il faut s'en prendre. Il y a dans cette simple réflexion largement de quoi mettre en tranquillité les hommes timorés qu'étonnerait la rigidité intransigeante de la doctrine catholique sur la question de l'embryotomie.

Rappelons, en passant, les trois importantes décisions du Saint-Office qui dominent toute cette matière et ne permettent certainement plus de tenir pour licite, à aucun degré, l'opération de la craniotomie ou les opérations équivalentes connues sous le nom générique d'embryotomie, à laquelle certains théologiens récents, d'assez grande valeur, se sont obstinés jusqu'au bout à prêter, sous formes plus ou moins détournées, l'appui de leur autorité.

Voici d'abord le texte substantiel de la décision de 1884 :

« An tuto doceri possit in scholis catholicis licitam esse operationem chirurgicam quam *craniotomiam* appellant, quando scilicet, ea omissa, mater et filius perituri sint, ea econtra admissa, salvanda sit mater, infante pereunte ? »

Réponse : « *Tuto doceri non posse.* » (S.-Off., 28 mai 1884).

Second document, de 1889 :

« In scholis catholicis tuto doceri non potest licitam esse operationem chirurgicam quam craniotomiam appellant, sicut declaratum fuit die 28 maii 1884, et *quamcumque chirurgicam operationem directe occisivam fœtus vel matris gestantis.* » (S.-Off., 19 août 1889).

Enfin décision toute récente, de 1895 :

« Titius medicus, cum ad prægnantem graviter decumbentem vocabatur, passim animadvertebat lethalis morbi causam aliam non subesse præter ipsam prægnationem, hoc est fœtus in utero præsentiam. Una igitur, ut matrem a certa atque imminenti morte salvaret, præsto ipsi erat via, procurandi scilicet abortum seu fœtus ejectionem. Viam hanc consueto ipse inibat, adhibitis tamen mediis et operationibus, per se atque immediate non quidem ad id tendentibus ut in materno sinu fœtum occiderent, sed solummodo ut vivus, si fieri posset, ad lucem ederetur, quamvis proxime moriturus, utpote qui immaturus omnino adhuc esset.

« Jamvero, lectis quæ die 19 augusti 1889 Sancta Sedes ad Cameracensem Archiepiscopum rescripsit (*la décision rapportée ci-dessus*), dubius hæret Titius circa licitatem operationum chirurgicarum quibus non raro ipse abortum hucusque procurabat, ut prægnantes graviter ægrotantes salvaret.

« Quare, ut conscientiæ suæ consulat, supplex Titius petit utrum enuntiatas operationes in repetitis dictis circumstantiis instaurare tuto possit ? »

Réponse : « *Negative*, juxta alias decreta diei scilicet 28 maii 1884 et 19 augusti 1889. » (S.-Off., 25 juillet 1895).

Ceci dit, reste à répondre directement à la question de l'excellent médecin qui nous consulte. Rien de plus facile après les explications qu'elle nous a donné l'occasion de développer.

Ad 1m. — Vous avez raison. Rien ne s'oppose à la pratique de la craniotomie quand le fœtus a cessé de vivre. Il n'y a rien là qui ressemble à un homicide ; rien donc qui soit moralement prohibé. Loin d'être blâmable, en pareil cas, la craniotomie ou tout autre opération embryotomique quelconque, s'impose absolument.

Ad 2m. — Vous avez tort. *Non licet !* Il y a, ditesvous, du fait de votre abstention, deux victimes au lieu d'une ! C'est vrai ; mais votre intervention en

ferait une troisième, dont vous ne parlez pas, c'est-à-dire vous-même, en vous constituant en faute grave de conscience, coupable d'un homicide caractérisé, nullement légitimé par le but, honnête en soi, auquel vous l'auriez rapporté comme *moyen* nécessaire *Non facienda sunt mala ut eveniant bona.*

Nous espérons que tout ce qui a été dit là-dessus au cours de la présente dissertation vous aura éclairé et suffisamment convaincu. Si non, nous sommes à vos ordres pour toute explication nouvelle qu'il vous plairait de solliciter de notre parfaite bonne volonté.

Une dernière remarque à l'adresse de tous ceux qui liront ces lignes.

Le problème médico-moral soulevé par le cas dont on nous demande ici la solution a bien des ramifications de détail que nous avons dû négliger pour éviter des longueurs et mettre mieux en lumière le point central de la controverse. On voudra donc bien ne pas considérer cette étude comme le dernier mot de la question, ni comme un travail absolument complet, répondant à toutes les difficultés de casuistique que peut présenter, en pratique médicale, la question de l'avortement dans tous les cas que l'homme de l'art est exposé à rencontrer.

Nous n'avons rien dit des grossesses « ectopiques », ni de l'opération *porro*, et autres analogues, en apparence moins « directement occisives du fœtus. » D'ailleurs, ces cas particuliers, et beaucoup d'autres semblables, demandent à être résolus d'après les mêmes principes.

Ces principes, nous les avons rappelés et assez longuement expliqués ; cela suffisait à notre but, et cela, pensons-nous, doit suffire en substance à qui cherche de bonne foi la vérité et ne demande qu'à s'y tenir.

Q. — Le droit canonique ne concède-t-il point à un évêque la faculté, non seulement d'enlever la juridiction, mais aussi d'interdire *a divinis* (v. g. célébrer la messe), tout prêtre, 1° vicaire, 2° succursaliste, 3° curé inamovible, qui sans raison légitime, refuse systématiquement un poste regardé communément comme poste d'avancement, n'ayant d'autre prétexte que celui d'être bien là où il se trouve, tandis que son évêque juge convenable de le changer ?

Ce manque d'obéissance n'est-il point faute grave capable de lui mériter non seulement la privation de toute juridiction dans la paroisse qu'il ne veut point quitter, mais encore la défense de dire la messe ?

R. — Oui, en principe et absolument parlant; mais ce droit épiscopal est d'exercice difficile et sujet à caution, l'intéressé ayant toujours la faculté de se pourvoir en cour de Rome contre la sentence pénale par laquelle il se prétendrait injustement lésé.

Pour les curés et prêtres dits « amovibles » en général, le droit qu'a l'évêque de les transférer d'un poste à un autre, supérieur ou au moins équivalent, pour raison d'utilité publique, n'est plus pratiquement contestable.

Il en est de même pour les « inamovibles, » sauf les formalités de procédure plus compliquées auxquelles l'évêque a le devoir de se soumettre en pareil cas.

Voici un texte du droit qui est intéressant à citer ici : « *Si Episcopus causam inspexerit necessariam, licite poterit de uno loco ad alium transferre personas, ut quæ uni loco sunt minus utiles, alibi se valeant utilius exercere.* » *(Cap.* Quæsitum 5, *De rerum permutatione).* Maintes fois, dans des résolutions de procès suscités par des curés mécontents de leur changement, la S Congrégation du Concile a reconnu ce droit des évêques. (Voir notamment : S. C. C., 29 déc. 1857 et 22 déc. 1860).

Dans une controverse analogue, bien que pas tout à fait identique, l'évêque de Fréjus s'était plaint de ce que plusieurs de ses prêtres, suffisamment rentés pour vivre sans aucune fonction, ne voulussent pas accepter les postes qu'il leur offrait, ce dont le diocèse était exposé à souffrir. La Congrégation admit son droit de les y forcer, même au moyen des censures ecclésiastiques, et tout en reconnaissant une certaine indépendance aux membres du clergé vis-à-vis de l'autorité épiscopale, elle donna à entendre une fois de plus que l'engagement de l'ordination comporte autre chose qu'une simple promesse de révérence honorifique, et que les clercs se doivent en conscience au bien général des âmes et de l'Eglise. (Cf. *Canoniste contemporain*, août 1891).

Quoi de plus clair d'ailleurs que la raison fondamentale de cette doctrine? Que deviendrait dans l'Eglise le soin spirituel des paroisses et quel rôle ridicule serait celui de l'évêque, s'il n'avait, dans une mesure suffisante, la libre administration de son diocèse, c'est-à-dire pratiquement la libre disposition de ses prêtres et le droit de leur assigner la fonction que réclame le bien public et qui s'harmonise le mieux avec leurs qualités personnelles?

Nous avons là, il est vrai, deux intérêts opposés en présence : le droit de l'évêque et la liberté des prêtres ; car l'Eglise n'entend pas du tout qu'on traite ceux-ci comme des religieux engagés à l'avance par le serment absolu du vœu d'obéissance. La balance est difficile à tenir entre ces deux termes de l'alternative, et bien des fois des conflits fâcheux sont survenus, où la cour de Rome n'a pas toujours donné raison aux administrations épiscopales.

Quand le sujet à transférer fournit lui-même par sa conduite un motif canonique de déplacement, la chose est claire. Il y a délit dans le cas d'un pasteur coupable, et tout au moins fait grave d'insuffisance fonctionnelle dans le cas d'un incapable ou d'un maladroit. Et, pour le dire en passant, les curés amovibles sont beaucoup moins amovibles, tandis que les inamovibles sont beaucoup plus amovibles qu'on ne se l'imagine communément en France.

Les amovibles ne peuvent être enlevés de leur paroisse sans une certaine raison sérieuse quel-

Même réponse au troisième argument qu'on nous objecte.

Le médecin qui administre un médicament pour guérir la femme enceinte d'un mal (autre que le fait de la grossesse) qui met ses jours en danger, avec péril de causer la mort du fœtus, agit très licitement, dès là qu'il fait une action ayant simultanément deux faces, l'une bonne, la guérison de la malade, l'autre mauvaise, la mort de l'embryon. Celui-ci n'est pas atteint ni volontairement *visé comme moyen* d'arriver au salut de la malade. *En* guérissant l'une, le médecin tue l'autre, mais il ne tue pas l'un *pour* sauver l'autre ; et la preuve, c'est que le médicament est destiné à exercer son action curative directe sur l'organisme souffrant de la mère ou sur un mal localisé, nullement sur le fœtus qu'il n'atteint que par voie de concomitance. La mort de l'enfant, en pareil cas, est non pas la *cause* mais l'*effet* de la guérison de la mère. C'est du volontaire *négatif d'occasion* et non point du tout du volontaire *positif d'efficacité*.

On pourrait à l'infini multiplier de pareils exemples. En voilà bien assez pour éclaircir suffisamment le sens très précis de notre solution fondamentale et de la distinction sur laquelle elle s'appuie, à savoir, qu'il y a un abîme entre ces deux choses : faire le mal et le laisser faire ; le vouloir directement et le subir occasionnellement ; *en tirer une utilité*, et n'en tirer *absolument aucune*.

Conclusion pratique générale : c'est un pur homicide, une monstruosité morale, que de tuer l'enfant pour sauver la mère, tout comme de tuer la mère pour sauver l'enfant.

Il est bien douloureux, certes, de voir s'éteindre ainsi deux vies, sans pouvoir en sauver au moins une. Il serait assurément plus douloureux encore de voir condamnés à mort beaucoup d'hommes à la fois, si leur salut devait être acheté au prix d'un seul péché ! Et pourtant, meurent tous les hommes plutôt que d'employer jamais une immoralité comme moyen de les sauver ! Si ce soin jaloux que doit avoir une âme honnête d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, et de ne prêter la main à aucun crime pour quelque fin bonne temporelle que ce puisse être, si, disons-nous, cette délicatesse de conscience morale entraîne occasionnellement des conséquences très lamentables au point de vue humain, c'est à une volonté étrangère, et finalement à la Providence du Créateur, qu'il faut s'en prendre. Il y a dans cette simple réflexion largement de quoi mettre en tranquillité les hommes timorés qu'étonnerait la rigidité intransigeante de la doctrine catholique sur la question de l'embryotomie.

Rappelons, en passant, les trois importantes décisions du Saint-Office qui dominent toute cette matière et ne permettent certainement plus de tenir pour licite, à aucun degré, l'opération de la craniotomie ou les opérations équivalentes connues sous le nom générique d'embryotomie, à laquelle certains théologiens récents, d'assez grande valeur, se sont obstinés jusqu'au bout à prêter, sous formes plus ou moins détournées, l'appui de leur autorité.

Voici d'abord le texte substantiel de la décision de 1884 :

« An tuto doceri possit in scholis catholicis licitam esse operationem chirurgicam quam *craniotomiam* appellant, quando scilicet, ea omissa, mater et filius perituri sint, ea econtra admissa, salvanda sit mater, infante pereunte ? »

Réponse : « *Tuto doceri non posse.* » (S.-Off., 28 mai 1884).

Second document, de 1889 :

« In scholis catholicis tuto doceri non potest licitam esse operationem chirurgicam quam craniotomiam appellant, sicut declaratum fuit die 28 maii 1884, et *quamcumque chirurgicam operationem directe occisivam fœtus vel matris gestantis.* » (S.-Off., 19 août 1889).

Enfin décision toute récente, de 1895 :

« Titius medicus, cum ad prægnantem graviter decumbentem vocabatur, passim animadvertebat lethalis morbi causam aliam non subesse præter ipsam prægnationem, hoc est fœtus in utero præsentiam. Una igitur, ut matrem a certa atque imminenti morte salvaret, præsto ipsi erat via, procurandi scilicet abortum seu fœtus ejectionem. Viam hanc consueto ipse inibat, adhibitis tamen mediis et operationibus, per se atque immediate non quidem ad id tendentibus ut in materno sinu fœtum occiderent, sed solummodo ut vivus, si fieri posset, ad lucem ederetur, quamvis proxime moriturus, utpote qui immaturus omnino adhuc esset.

« Jamvero, lectis quæ die 19 augusti 1889 Sancta Sedes ad Cameracensem Archiepiscopum rescripsit (*la décision rapportée ci-dessus*), dubius hæret Titius circa licitatem operationum chirurgicarum quibus non raro ipse abortum hucusque procurabat, ut prægnantes graviter ægrotantes salvaret.

« Quare, ut conscientiæ suæ consulat, supplex Titius petit utrum enuntiatas operationes in repetitis dictis circumstantiis instaurare tuto possit ? »

Réponse : « *Negative*, juxta alias decreta diei scilicet 28 maii 1884 et 19 augusti 1889. » (S.-Off., 25 juillet 1895).

Ceci dit, reste à répondre directement à la question de l'excellent médecin qui nous consulte. Rien de plus facile après les explications qu'elle nous a donné l'occasion de développer.

Ad 1m. — Vous avez raison. Rien ne s'oppose à la pratique de la craniotomie quand le fœtus a cessé de vivre. Il n'y a rien là qui ressemble à un homicide ; rien donc qui soit moralement prohibé. Loin d'être blâmable, en pareil cas, la craniotomie ou tout autre opération embryotomique quelconque, s'impose absolument.

Ad 2m. — Vous avez tort. *Non licet !* Il y a, dites-vous, du fait de votre abstention, deux victimes au lieu d'une ! C'est vrai ; mais votre intervention en

ferait une troisième, dont vous ne parlez pas, c'est-à-dire vous-même, en vous constituant en faute grave de conscience, coupable d'un homicide caractérisé, nullement légitimé par le but, honnête en soi, auquel vous l'auriez rapporté comme *moyen* nécessaire *Non facienda sunt mala ut eveniant bona*.

Nous espérons que tout ce qui a été dit là-dessus au cours de la présente dissertation vous aura éclairé et suffisamment convaincu. Si non, nous sommes à vos ordres pour toute explication nouvelle qu'il vous plairait de solliciter de notre parfaite bonne volonté.

Une dernière remarque à l'adresse de tous ceux qui liront ces lignes.

Le problème médico-moral soulevé par le cas dont on nous demande ici la solution a bien des ramifications de détail que nous avons dû négliger pour éviter des longueurs et mettre mieux en lumière le point central de la controverse. On voudra donc bien ne pas considérer cette étude comme le dernier mot de la question, ni comme un travail absolument complet, répondant à toutes les difficultés de casuistique que peut présenter, en pratique médicale, la question de l'avortement dans tous les cas que l'homme de l'art est exposé à rencontrer.

Nous n'avons rien dit des grossesses « ectopiques », ni de l'opération *porro*, et autres analogues, en apparence moins « directement occisives du fœtus. » D'ailleurs, ces cas particuliers, et beaucoup d'autres semblables, demandent à être résolus d'après les mêmes principes.

Ces principes, nous les avons rappelés et assez longuement expliqués ; cela suffisait à notre but, et cela, pensons-nous, doit suffire en substance à qui cherche de bonne foi la vérité et ne demande qu'à s'y tenir.

Q. — Le droit canonique ne concède-t-il point à un évêque la faculté, non seulement d'enlever la juridiction, mais aussi d'interdire *a divinis* (v. g. célébrer la messe), tout prêtre, 1° vicaire, 2° succursaliste, 3° curé inamovible, qui sans raison légitime, refuse systématiquement un poste regardé communément comme poste d'avancement, n'ayant d'autre prétexte que celui d'être bien là où il se trouve, tandis que son évêque juge convenable de le changer ?

Ce manque d'obéissance n'est-il point faute grave capable de lui mériter non seulement la privation de toute juridiction dans la paroisse qu'il ne veut point quitter, mais encore la défense de dire la messe ?

R. — Oui, en principe et absolument parlant ; mais ce droit épiscopal est d'exercice difficile et sujet à caution, l'intéressé ayant toujours la faculté de se pourvoir en cour de Rome contre la sentence pénale par laquelle il se prétendrait injustement lésé.

Pour les curés et prêtres dits « amovibles » en général, le droit qu'a l'évêque de les transférer d'un poste à un autre, supérieur ou au moins équivalent, pour raison d'utilité publique, n'est plus pratiquement contestable.

Il en est de même pour les « inamovibles, » sauf les formalités de procédure plus compliquées auxquelles l'évêque a le devoir de se soumettre en pareil cas.

Voici un texte du droit qui est intéressant à citer ici : « *Si Episcopus causam inspexerit necessariam, licite poterit de uno loco ad alium transferre personas, ut quæ uni loco sunt minus utiles, alibi se valeant utilius exercere.* » (*Cap.* Quæsitum 5, *De rerum permutatione*). Maintes fois, dans des résolutions de procès suscités par des curés mécontents de leur changement, la S Congrégation du Concile a reconnu ce droit des évêques. (Voir notamment : S. C. C., 29 déc. 1857 et 22 déc. 1860).

Dans une controverse analogue, bien que pas tout à fait identique, l'évêque de Fréjus s'était plaint de ce que plusieurs de ses prêtres, suffisamment rentés pour vivre sans aucune fonction, ne voulussent pas accepter les postes qu'il leur offrait, ce dont le diocèse était exposé à souffrir. La Congrégation admit son droit de les y forcer, même au moyen des censures ecclésiastiques, et tout en reconnaissant une certaine indépendance aux membres du clergé vis-à-vis de l'autorité épiscopale, elle donna à entendre une fois de plus que l'engagement de l'ordination comporte autre chose qu'une simple promesse de révérence honorifique, et que les clercs se doivent en conscience au bien général des âmes et de l'Eglise. (Cf. *Canoniste contemporain*, août 1891).

Quoi de plus clair d'ailleurs que la raison fondamentale de cette doctrine ? Que deviendrait dans l'Eglise le soin spirituel des paroisses et quel rôle ridicule serait celui de l'évêque, s'il n'avait, dans une mesure suffisante, la libre administration de son diocèse, c'est-à-dire pratiquement la libre disposition de ses prêtres et le droit de leur assigner la fonction que réclame le bien public et qui s'harmonise le mieux avec leurs qualités personnelles ?

Nous avons là, il est vrai, deux intérêts opposés en présence : le droit de l'évêque et la liberté des prêtres ; car l'Eglise n'entend pas du tout qu'on traite ceux-ci comme des religieux engagés à l'avance par le serment absolu du vœu d'obéissance. La balance est difficile à tenir entre ces deux termes de l'alternative, et bien des fois des conflits fâcheux sont survenus, où la cour de Rome n'a pas toujours donné raison aux administrations épiscopales.

Quand le sujet à transférer fournit lui-même par sa conduite un motif canonique de déplacement, la chose est claire. Il y a délit dans le cas d'un pasteur coupable, et tout au moins fait grave d'insuffisance fonctionnelle dans le cas d'un incapable ou d'un maladroit. Et, pour le dire en passant, les curés amovibles sont beaucoup moins amovibles, tandis que les inamovibles sont beaucoup plus amovibles qu'on ne se l'imagine communément en France.

Les amovibles ne peuvent être enlevés de leur paroisse sans une certaine raison sérieuse quel-

conque dont l'évêque peut avoir à justifier en cas d'appel à Rome, ce qui rend déjà pratiquement pour l'évêque leur translation assez aventureuse dans beaucoup de cas.

Les inamovibles peuvent être (sauf la question gouvernementale) déplacés pour une raison canonique quelconque, capable de servir de base à une procédure juridique régulière. Mais il est certain que, en dehors du délit, de l'insuffisance, de l'incapacité ou de l'hostilité notoire de la population, un évêque n'est pas aussi à l'aise pour déplacer un curé quelconque, qui se plaît et fait le bien là où il est, uniquement afin de le mettre dans une situation humainement plus avantageuse qui ne le séduit pas.

S'il est nécessaire au bien de l'Eglise que cette translation se fasse, elle peut se faire *d'autorité*, à charge pour l'évêque de prouver, en cas de besoin, qu'il avait d'autres motifs que son caprice personnel, ou des raisons peu avouables, pour alléguer ce prétexte de l'*utilitas Ecclesiæ*.

Dans le cas d'un avancement proposé à un curé irréprochable, sans raison de bien public, uniquement parce que l'évêque veut l'avantager, nous pensons que l'emploi des moyens coercitifs ne serait pas fondé en droit et donnerait en cour de Rome ouverture à un procès où l'administration épiscopale pourrait fort bien n'avoir pas le beau rôle.

Aussi, comme ce terrain où viennent se heurter, en dehors des cas nettement précisés par le droit, l'autorité de l'évêque et la liberté de ses prêtres, est assez mal délimité, pour suppléer en cas de besoin à l'insuffisance de leur droit, certains évêques de diocèses mal disciplinés ou exposés à souffrir administrativement par suite du mauvais vouloir des curés, ont demandé à Rome et obtenu un indult leur permettant de procéder, avec pouvoirs délégués du Saint-Siège, à certaines translations dont la rectitude canonique pourrait donner matière à controverse fâcheuse et préjudiciable aux fidèles en cas d'opposition de la part des prêtres transférés.

Il est tout clair que les indults ne suppriment pas du tout le droit commun. On en a parlé un peu en ces derniers temps dans le clergé ; plusieurs s'en sont effrayés. Ils ont eu tort. L'indult ne permet pas du tout à l'évêque de déplacer suivant son pur bon plaisir, n'importe qui, n'importe comment. Il laisse intact le droit d'appel de ceux qui se croiraient lésés, intacte aussi l'obligation, pour l'évêque, de présenter à Rome les raisons extra-canoniques sérieuses en cas d'amovibles, et les raisons canoniques de procédure ordinaire en cas d'inamovibles, qui l'ont déterminé à opérer la translation. Il a seulement pour effet de trancher la difficulté sur le point spécial du droit contestable de l'évêque, et d'amener par là même une obéissance plus immédiate à ses décisions.

Tel le cas, par exemple, de l'indult accordé en 1884 à l'archevêque de Toulouse, en 1891 à l'évêque de Fréjus pour contraindre, par délégation apostolique, les prêtres oisifs et bien portants à remplir une fonction dont l'exercice pouvait importer au bien général de l'Eglise.

D'ailleurs, pour en revenir aux termes de la question posée, il arrivera très rarement qu'un évêque recoure aux voies pénales coercitives pour obliger un prêtre bon, remplissant parfaitement sa fonction dans une cure, à en accepter une autre meilleure dont il ne veut pas, à moins qu'une raison grave d'utilité publique administrative n'exige vraiment de la part du prêtre en cause ce sacrifice de la situation moindre où il se trouve à l'aise.

Nous ne savons pas au juste quels sont les motifs personnels qui ont pu inspirer la question de notre correspondant. Si c'est pure curiosité théorique, tant mieux ! Mais si c'est un renseignement pratique qu'il nous demande, avec la secrète intention de le faire valoir en cas d'opposition à l'autorité diocésaine, nous le prévenons charitablement qu'il fera bien de ne pas s'engager dans cette voie périlleuse avant d'avoir mûrement consulté des experts, capables de bien juger toutes les circonstances de son cas, et de lui montrer toutes les difficultés d'une si délicate entreprise. Qu'il n'oublie pas surtout que, en pareille matière, l'ordre public exige qu'on s'en tienne, jusqu'à preuve contraire, à l'axiome juridique bien connu et parfaitement vrai : *Stat præsumptio pro superiore*.

Q. — Un curé peut-il se contenter d'exhorter du haut de la chaire ses paroissiens à l'accomplissement du devoir pascal et de leur procurer des confesseurs étrangers, sans faire aucune observation personnelle aux retardataires, pour les raisons suivantes :

1° Qu'ils connaissent leur devoir ;

2° Que beaucoup ont des raisons de ne pas se confesser parce que le confesseur ne pourrait les absoudre ;

3° Que ces observations particulières, toutes les fois qu'il y a eu recours, ont été inutiles et parfois prises en très mauvaise part ?

R. — *In medio stat virtus*. Les deux extrêmes ici ne valent rien, pas plus qu'ailleurs, en règle générale.

Réprimander en particulier *tous* les paroissiens qui ne font pas leur devoir pascal, quand on les rencontre, ne saurait être une pratique toujours admissible ; car sur le nombre il peut s'en trouver certainement, comme le suppose la question proposée, qui tireront plus de mal que de bien de l'observation, qui ont pu faire légitimement leurs pâques ailleurs (en voyage, v. g., avec dispense supérieure en cas de délicatesse avec le curé, etc.), ou enfin, qui ont ou croient de bonne foi avoir des raisons suffisantes de différer l'accomplissement de leur devoir pascal, etc.

Sans compter que le curé n'est pas tenu en conscience *ex officio* de descendre absolument et sans exception à tous les détails, dans son ministère de docteur et de pasteur des âmes. Si la loi de charité l'oblige d'une manière perpétuelle à procurer

le bien spirituel de ses paroissiens, elle cède cependant devant l'*incommodum* plus ou moins grand qui pourrait résulter, pour eux ou pour lui, du fait de son intervention indiscrète. Elle cesse aussi à coup sûr toutes les fois qu'elle doit être certainement et absolument inutile.

Mais, d'un autre côté, la prédication publique en chaire n'est évidemment pas le tout du ministère pastoral en pareille matière. Le curé ne doit pas oublier qu'il a *curam animarum*, aussi bien le long des routes et dans l'intérieur des maisons, que dans l'apparat de ses fonctions officielles à l'église. Ce serait très mal comprendre la charge pastorale que de la réduire au strict minimum de la parole et de l'action limitées aux murs du temple ou aux conversations avec des gens très bien, parfaitement disposés à l'avance à leur faire bon accueil.

Il faut ramener la brebis égarée au bercail, et par conséquent courir après, la chercher, se donner même beaucoup de peine, se piquer les doigts aux ronces et épines du chemin pour la dégager doucement et la charger sur ses épaules. Il ne faut pas la blesser davantage, c'est évident ; il ne faut pas non plus s'en approcher si maladroitement qu'on la fasse fuir plus loin encore, au risque de la perdre pour toujours. Mais enfin, le bon pasteur doit s'ingénier à l'aborder doucement, doucement, pour tâcher de la remettre dans la bonne route ; et pour l'aborder, il sera nécessaire de prendre contact avec elle là où elle se trouve ; or, elle ne se trouve pas à l'église, puisqu'elle est brebis égarée ; et elle n'y viendra pas d'elle-même, sauf miracle de la grâce divine, puisqu'elle ne la connaît plus.

Donc, de même qu'il serait imprudent d'exagérer dans le sens de la monition en l'adressant sans exception et n'importe où, à n'importe qui, il serait peu sacerdotal aussi de s'en abstenir, par principe, d'une manière universelle, sous prétexte que les gens savent quel est leur devoir, et que, s'ils ne l'accomplissent pas convenablement, après tout c'est leur affaire.

Notre avis même serait de s'exposer plutôt à exagérer dans le zèle à chercher les brebis perdues, sans trop de scrupules sur les moyens à employer pour les atteindre. Malgré tout, pour gênante qu'elle soit parfois, la visite et la conversation du curé ne déplaisent pas en général. On a grand tort de s'imaginer que c'est là un terrain analogue à celui où règne le protocole des politesses sociales ordinaires, qui apprécie l'indiscrétion avec tant de sévérité. Un curé « fait son métier » quand il parle du bon Dieu et des pratiques religieuses. C'est tout ce que peuvent en dire de plus mal les personnes mal disposées ; et, au fond, sauf le cas des caractères absolument aigris et sectaires, cette conclusion pratique de sa visite est encore un compliment à son adresse, qui ne laisse en définitive aucune mauvaise impression.

Nous pourrions citer une paroisse assez mauvaise où, malgré prédications, missions et grand renfort de cérémonies à l'église, les gens s'en tenaient quand même obstinément écartés. Un jour le curé eut l'idée d'aller à domicile les visiter et les inviter à revenir à la pratique des pâques. Cette visite fut renouvelée deux fois pendant le carême. Résultat final : quarante retours d'hommes. Le bon curé se demande encore aujourd'hui la raison de cette aubaine inespérée. Elle est, croyons-nous, avec l'influence de la grâce de Dieu, tout simplement dans ce fait que la « tête du curé » a plu aux réfractaires dans l'abandon de la conversation privée, et aussi, que le digne pasteur s'est montré très adroit dans sa manière d'aborder et de persuader doucement la brebis égarée.

Retenez ceci : tous les sermons du monde ne vaudront jamais une exhortation directe et personnelle, prudemment dissimulée sous les dehors d'une conversation courante de politesse.

Croirait-on que dans telles paroisses que nous pourrions citer, les gens viennent à l'église, par exception, hélas ! à certains jours (adoration, mission, prédication extraordinaire...) quand le curé se donne la peine de les inviter par lettre ! Nous en sommes là en certains endroits. Une lettre du curé est bien reçue ; c'est une politesse à laquelle beaucoup se croient obligés de répondre en se rendant à son invitation.

Tout cela, pour conclure que le prêtre aurait grand tort d'enfermer son ministère dans le cercle actuellement bien étroit des fonctions pastorales qu'il exerce à l'intérieur de son église. Il doit sortir et visiter beaucoup, beaucoup. Et s'il visite, ce qui est presque toujours bien vu, *personne* ne peut trouver mauvais qu'il visite en tant que prêtre et glisse discrètement les petites observations, la note, aimable toujours bien qu'attristée, du regret qu'il a de ne pas voir tous ses paroissiens accomplir leurs devoirs religieux.

Voilà pour le principe de la réponse. L'application pratique est affaire de nuances, variables à l'infini suivant la diversité des cas. En fait de zèle pastoral, sachons garder la prudente mesure : ni trop, ni trop peu ; et s'il y avait un excès à risquer, nous préférerions de beaucoup le *trop* au *trop peu*.

Q. — Je voudrais concilier ce qu'a dit des danses l'*Ami du Clergé* avec ce que dit le P. Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, p. 452 :

« Les danses modernes, la valse, la polka, le cotillon, mazurka, galopade, etc., doivent être rangées parmi les danses qui sont *impuræ per se*, comme étant de leur nature la ruine et le tombeau de toute chasteté et virginité. »

Si ces danses sont *impuræ per se*, peuvent-elles jamais être autorisées, et n'est-ce pas là les cas de tous les bals ?

R. — Conciliation impossible, pour cette excellente raison qu'il n'y a ni opposition, ni divergence d'aucune sorte. Le mot *per se* en morale est synonyme de *regulariter, communiter, ut plurimum*, et vous savez qu'il sous-entend tou-

jours le terme corrélatif *per accidens*, lequel vise les exceptions plus ou moins probables, mais enfin possibles, à la règle.

Il y aurait opposition absolue entre le langage du P. Eschbach et le nôtre, s'il fallait prendre le mot *per se* dans l'acception métaphysique absolue qu'il a en philosophie, où il signifie nécessité d'essence immuable, toujours et dans tous les cas identiques à elle-même. Oh! alors, la conciliation serait impossible, parce que nous n'admettons pas qu'il y ait nécessité absolue de pécher pour tous ceux qui participent à ces danses, sans *aucune* exception possible. Le P. Eschbach n'admet pas cela non plus, croyez-le bien, pas plus que nous, ni personne. N'y eût-il qu'un cas à excepter sur cent millions, un cas non mauvais sur cent millions de cas immoraux, c'en serait assez pour qu'on s'en tienne, dans l'emploi du mot *per se*, au sens moral et non pas au sens métaphysique.

Or, ce très distingué moraliste que vous citez parle le langage de la morale. Donc, il est d'accord avec nous, qui signons des deux mains son appréciation très justement sévère sur ces abominables genres de danses *impuræ per se*, sans cependant nous entêter à condamner par avance, comme coupables de faute mortelle, TOUS ceux qui y auraient participé, sur le seul fait matériel de leur participation.

Vous ajoutez : « Et n'est-ce pas là le cas de tous les bals? » Réponse absolument catégorique : *Non!* Tous les bals, toutes les sortes de danses, tous les milieux à sauterie ne sont point à mettre sur le même pied, dans le même sac à immondices. A défaut de l'expérience personnelle, croyez-en au moins les théologiens rigides en matière de danses, qui font des classements de catégories, des distinctions entre danses et danses et traitent plus sévèrement les unes que les autres, sans doute parce qu'elles le méritent, sans doute parce que toutes ne présentent pas au même degré l'occasion prochaine du péché.

Q. — L'opinion qui dit que l'on peut commencer matines et laudes à deux heures, peut-elle être suivie *tuta conscientia?*

Si oui, à quoi bon les indults de Rome? En outre, pourquoi est-ce que certains auteurs exigent encore une raison excusante quand on a déjà l'indult de Rome?

R. — Nous avons bien des fois combattu cette opinion, que nous ne croyons pas encore suffisamment sûre.

Avec l'indult de Rome, il fallait encore la cause raisonnable parce que l'indult lui-même l'exigeait. La restriction n'a pas été maintenue dans les indults récents.

On arguë, en faveur de l'opinion contraire, de l'enseignement de professeurs en renom, et de la coutume qui serait en voie de formation. Tant que l'enseignement ne sera pas devenu l'enseignement commun et que la coutume ne sera pas universellement établie, nous ne croyons pas qu'on puisse suivre cette opinion. (Voir *Ami du Clergé*, 1895, p. 105, 106, 459; 1892, p. 584; 1894, p. 297).

Q. — L'*Ami* du 24 février, traitant de l'imposition du scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel, dit que s'il y a plusieurs récipiendaires on peut ne réciter qu'une fois la formule d'imposition, en la mettant au pluriel.

Cela, sans doute, n'empêche pas qu'il faille présenter successivement le scapulaire à chaque récipiendaire, surtout si le même doit servir à plusieurs. A quel moment faut-il le faire? Avant de prononcer la formule générale, ou après qu'on l'a prononcée?

R. — La réponse de la S. Congrégation des Indulgences du 18 avril 1891, que nous avons donnée à l'endroit que vous citez, dit clairement qu'il faut imposer le scapulaire à chaque personne; quant au moment de prononcer la formule, elle laisse entendre qu'on peut la réciter en même temps qu'on remet le scapulaire. Nous pensons qu'il n'y aurait aucun inconvénient à la réciter soit tout avant, soit tout après l'imposition.

LITURGIE

Q. — 1° Nous avons le droit dans notre diocèse, aux funérailles des pauvres, de dire une messe basse de *Requiem*, en certains jours. Combien d'oraisons faut-il dire? Il me semble que d'après les nouveaux décrets il est permis actuellement de dire une messe basse de *Requiem*, même en une fête de deuxième classe, aux enterrements.

2° Souvent on demande une messe basse au jour anniversaire de la mort d'un parent; en cette circonstance en quels jours pourrait-on dire une messe basse de *Requiem?* Depuis les nouveaux décrets, cette messe basse célébrée au jour anniversaire a-t-elle reçu quelques privilèges? Combien d'oraisons à dire?

R. — Ad I. Les privilèges de la messe chantée sont accordés désormais dans les mêmes circonstances à la messe basse, excepté toutefois les jours de fêtes doubles de 1re classe et les fêtes de précepte. (S. C. R. 6 mars 1896). On peut donc à une fête de 2e classe dire la messe basse avec une seule oraison. (S. C. R. 28 janvier 1898). Ce dernier décret le permet spécialement pour les funérailles des pauvres.

Ad II. Le nouveau décret ne donne pas de privilèges pour les anniversaires, dans ce sens qu'il laisse exister simplement la règle ancienne. Cependant d'après le nouveau décret on ne dirait à cette messe basse qu'une seule oraison.

Q. — 1° Doit-on réciter l'oraison *Pro Papa*, le jour anniversaire et de l'élection et du couronnement du pape? Notre ordo n'en parle pas.

2° Prière de nous donner les règles précises concernant la manière de faire les commémoraisons des vigiles en temps ordinaire, en temps de l'Avent et du Carême, à la messe, et au bréviaire. Quand faut-il dire la neuvième leçon et l'Evangile? Quand les omet-on?

R. — Ad I. Il faut dire l'oraison pour le pape ces deux jours et non pas un seul : c'est la règle générale, que les ordos ne peuvent pas toujours rappeler.

Ad II. Voir Rubriques générales du Bréviaire, titre VI, et n'importe quel manuel de Rubriques.

Q. — 1° Pourquoi le Patronage de saint Joseph est-il renvoyé cette année ?

2° Le 19 mars doit-on dire la messe du jour *præsente corpore?* Cette fête n'est point célébrée chez nous, et nos gens ne comprennent point qu'on ne puisse dire une messe d'enterrement ce jour-là.

R. — Ad I. La fête du Patronage de saint Joseph est une fête secondaire, et doit par conséquent céder à la fête de saint Philippe et de saint Jacques, parce que celle-ci est une fête primaire. Il est supposé que les deux fêtes sont du même rite, c'est-à-dire toutes deux doubles de 2e classe.

Ad II. D'après un décret du 6 mars 1896 pour le diocèse de Québec, et un autre décret pour Angers du 4 décembre 1896, qui déclare le premier décret valable pour la France, il est permis, le jour où l'on récite l'office d'une fête qui doit être célébrée le dimanche suivant, de dire la messe de *Requiem præsente corpore*. Si la fête de saint Joseph n'est pas chez vous transférée au dimanche pour sa solennité, ce décret ne peut s'y appliquer, et l'on ne peut célébrer la messe de *Requiem, etiam præsente corpore*.

Q. — Dans une communauté très nombreuse, où la distribution de la sainte communion, les jours de fête, faite par un seul prêtre dure au moins trois quarts d'heure, le prêtre qui fait l'office de diacre ne peut-il pas se détacher du célébrant et l'aider à donner la sainte communion? Il lui rendrait bien plus service qu'en tenant la patène, et cela abrégerait les offices ainsi trop prolongés.

R. — La raison d'abréger les offices n'a jamais été reconnue suffisante par aucun liturgiste pour changer les rubriques. Rien ne peut donc liturgiquement autoriser le diacre, dans une messe solennelle, à distribuer la communion.

Q. — D'après les nouveaux décrets, dans les messes de *Requiem* la première oraison est « pro defuncto vel defunctis certo designatis, pro quibus sacrificium offertur, ex iis quæ in Missali habentur. »

Que faire lorsque la messe a été demandée pour un défunt et une défunte ? Les oraisons *pro pluribus defunctis*, que donne le Missel, ne paraissent pas pouvoir convenir pour le cas.

Je connais un prêtre qui, dans ce cas, dit la première oraison *pro uno defuncto ;* la deuxième (puisqu'elle est *ad libitum*), *pro una defuncta ;* et la troisième *Fidelium*. Je ne pense pas qu'on puisse lui reprocher sa manière de faire ; mais est-on tenu de l'imiter ?

R. — On peut dire les deux oraisons comme le fait votre confrère, mais si on met la question au point de vue obligatoire, nous ne croyons pas que l'on y soit tenu : il suffit de dire l'oraison *pro pluribus defunctis*. Puisque l'on est obligé de prendre les oraisons dans le Missel, et qu'on ne peut changer du pluriel au singulier ou *vice versa* que celles qui ont une indication particulière, il faut donc prendre celle qui se rapporte le plus aux défunts *certo designatis*.

Q. — A toute cérémonie funèbre, ne doit-on pas omettre l'intonation des psaumes et même des cantiques évangéliques ?

Cette intonation fait très mauvais effet, par exemple au *Miserere* de la levée du corps.

R. — A l'office des morts, on doit prendre le ton férial, dans lequel les psaumes s'entonnent *recto tono* sur la dominante. (Direct. Chori).

Toutefois, pour *Magnificat* et *Benedictus* on doit prendre l'intonation avec le ton solennel. On devrait même l'employer pour tous les versets (Dir. Chori), à moins qu'il n'y ait coutume contraire. (S. R. C., 9 mai 1857).

Q. — Je me trouve être l'aumônier d'une famille catholique qui passe six mois de l'année dans un Etat de l'Europe et six mois dans un autre Etat, d'où il résulte pour moi, qui accompagne cette famille, l'inconvénient de cumuler avec le domicile de droit que j'ai dans mon diocèse d'origine, plusieurs autres domiciles de fait qui m'obligent, si toutefois je comprends assez la nature de mes obligations, de modifier souvent mon ordo.

En vue de ne plus avoir ces inconvénients j'ai demandé à Rome, par l'intermédiaire de mon Ordinaire, la faculté de réciter le bréviaire suivant l'ordo romain. Monsieur le vicaire général de mon diocèse à qui j'ai adressé ma demande m'a répondu que je devais suivre sans autre formalité l'ordo du diocèse d'origine.

Comme je n'ai pas une confiance absolue en cette réponse, je vous serai obligé de répondre à ma question dans l'*Ami*. Je l'ai retourné et feuilleté de bien des manières pour trouver quelque chose, je n'y ai pas trouvé ce que je cherchais.

R. — On a le droit de suivre l'ordo romain, c'est la solution la plus simple. On peut aussi suivre l'ordo d'origine, ou bien celui de l'endroit où l'on fait un séjour assez prolongé. Il faut toujours s'adresser à Rome pour obtenir la permission de s'en tenir strictement à l'ordo romain.

Q. — 1° Un de mes amis affirme qu'on peut porter la communion aux malades sans le voile huméral prescrit par le Rituel. Qu'en pensez-vous ?

Au cas où, comme je suppose, vous répondrez *negative*, pensez-vous qu'on puisse se dispenser de prendre ce voile parce qu'il fait suer ?

2° Au cas où l'on ne peut facilement avoir quelqu'un pour tenir l'ombrellino, vaut-il mieux le laisser ou le tenir soi-même, comme on le fait généralement dans ce pays, ce qui fait que les mains couvertes du voile sont occupées à le tenir au lieu de reposer sur la bourse contenant la custode ?

R. — Ad I. Les décrets de la Congrégation exigent que, lorsqu'on porte le viatique d'une manière solennelle, on ait le voile huméral ; pour les autres cas, les décrets disent : *Decet*. Nous croyons qu'il faut voir là un conseil obligatoire, tant qu'il n'y a pas des raisons graves, autres que celles qu'on présente, pour s'exempter de prendre